

Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature

Volume 66
Number 1 *L'exposition postcoloniale*

Article 11

6-1-2006

Doublures, restes et rapports : les corps entre méconnaissances et mises

Jean-Godefroy Bidima
Tulane University

Follow this and additional works at: <https://crossworks.holycross.edu/pf>



Part of the [Fiction Commons](#), [French and Francophone Language and Literature Commons](#), and the [Political Economy Commons](#)

Recommended Citation

Bidima, Jean-Godefroy (2006) "Doublures, restes et rapports : les corps entre méconnaissances et mises," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 66 : No. 1 , Article 11.
Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol66/iss1/11>

This Dossier is brought to you for free and open access by CrossWorks. It has been accepted for inclusion in *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* by an authorized editor of CrossWorks.

Jean-Godefroy BIDIMA

Tulane University

Doublures, restes et rapports : les corps entre méconnaissances et mises

Résumé : Quand il entre dans l'ordre du discours, le corps est l'objet de multiples justifications de nos haines et alibis. Seulement, certains discours postcoloniaux produisent de la méconnaissance par deux oublis majeurs. Tout d'abord, on oublie de faire une *critique de l'économie politique du corps du chercheur*. Quel est son rapport au pouvoir économique? Ensuite, que dit-on du corps comme reste et rebut? Un constat : on ne peut pas penser le corps comme une *substance*, mais toujours comme un *rapport*. Rapport avec ce qui n'est pas lui et surtout *rapport* de celui qui pose la question du corps avec sa propre *méconnaissance*.

Capital, chair, corps, économie politique, fiction, méconnaissance, mise en scène, nomination, politique, rebut, simulacre, théorie des deux corps, transfiguration

À Henri-Godefroy M. Engbwang Bidima

Pas une substance, mais un rapport

Tout commence, s'agissant du corps, par des ambiguïtés quant à sa position qui, à la fois, conjugue l'*avoir* et l'*être* et surtout ne met l'*avoir* que pour compléter et corriger ce que l'*être* ne peut plus assumer. En français, on peut dire j'*ai* un corps et aussi je *suis* un corps. L'*avoir* et l'*être* se dédoublent; je ne peux avoir un corps que parce que je pose abstraitement une différence entre cette possession (le corps) et moi-même (que serai-je alors? Un pur *cogito*?). Et quand on dit : je *suis* un corps, on ne peut soutenir cette proposition que si je suis mort, ce qui est impossible puisqu'un mort ne parle pas. On n'est un corps que quand on est mort : on fait une « levée du corps ». Cela continue par la grande difficulté à parler du corps. Doit-on le saisir comme une *totalité* et y trouver un horizon de sens ainsi que le suggèrent les diverses doctrines de l'incarnation? Ou alors, sans adopter le modèle de la dissection anatomo-clinique, pourrait-on faire dialoguer les diverses composantes intérieures du corps et y déceler, par prosopopées interposées, des problèmes de justice entre ces éléments? Par exemple, *le cœur* se plaindrait de

Présence Francophone, n° 66, 2006



son autarcie : « je fais figure de véritable paysan, moi qui ne suis jamais sorti de chez moi [...] toute ma vie je devrai donc me contenter d'images » (Luneau, 1999 : 287). À quoi répliquerait *le cerveau* : « Je suis le dépositaire des secrets des autres [...] c'est à moi que le cœur vient confier ses espoirs et ses peines [...] pour tous les organes, je suis le confesseur, le médecin et l'avocat [...] je suis donc lié au secret professionnel » (*ibid.* : 188). Et le sexe refermerait ce chapelet de plaintes en affirmant : « je me trouve de moins en moins drôle et convaincant. Le plus surprenant est que ça marche encore [...] je suis le contraire d'un intellectuel, je n'ai été créé que pour le plaisir. Cela ne me donne pas toujours l'air très subtil » (*ibid.* : 119).

Ces plaintes traduisent une véritable idéologie qui se profile à l'horizon lorsqu'on réfléchit sur le corps : le *fonctionnalisme*. Le corps y est d'abord un ensemble de fonctions. Mais il n'est pas que cela, il s'engage aussi dans *des intentions*, et c'est Jean-Paul Sartre qui le définit comme une totalité synthétique. Le corps est vécu par la conscience comme ce qu'elle n'a pas choisi mais ce qu'elle doit s'approprier pour en faire un *corps choisi* qui doit s'arracher à la chair et au simple cuir pour entrer en rapport avec les autres incarnations¹ (Sartre, 1976 : 392). Fonctions, intentions, le corps se veut aussi l'instance de *distinction*. Maurice Merleau-Ponty distingue la *chair* – qui « est le sensible au double sens de ce qu'on sent et de ce qui sent » (1964 : 313) – du corps, cette unité dont je suis constitué et qu'on peut décomposer en organes. Fonctions, intentions et distinctions, le corps ne peut être saisi que dans une *relation* et non comme une substance. Relation avec son autre (l'âme ou l'esprit), relation à sa propre désagrégation par la maladie, relation à sa symbolisation par les marquages politiques, rituels, esthétiques et thérapeutiques, relation à son effacement et à sa surexposition, le corps est au carrefour des nœuds et malentendus. Difficile à cerner, car comme le dit si bien Merleau-Ponty, le corps « n'est pas où il est, (et) n'est pas ce qu'il est » (1945 : 230). Néanmoins, en tentant de le saisir dans la situation postcoloniale, nous devons procéder par élimination. Il ne sera pas question de nous occuper de l'État postcolonial en énumérant ses vicissitudes sur les corps. Nous ne nous attarderons pas davantage sur les diverses ritualisations du corps à travers les religions, le sport et les exhibitions de mode. Les questions juridiques et éthiques concernant le défi des « mères porteuses » à la généalogie, bien qu'intéressantes, ne seront pas ici abordées. Notre propos s'articulera autour du problème suivant :

¹ Le corps « n'est donc nullement une addition contingente à mon âme, mais au contraire une structure permanente de mon être ».



qu'est-ce qui, quand il s'agit de la question du corps en postcolonie, est occulté? Autrement dit: qu'en est-il de la *critique de l'économie politique* lorsqu'il s'agit du corps et quelle place y occupe le salariat? Du corps morcelé et résiduel aux corps transfigurés par l'administration, comment le corps tisse-t-il ses relations au monde? Et en quoi la chaîne de ces relations pourrait-elle se constituer en schème d'intelligibilité?

Corps questionnant, corps salariés: la méconnaissance savante

Il est assez curieux que certains théoriciens postcoloniaux, surtout d'inspiration libérale, puissent mettre entre parenthèses l'aliénation qui résulte de leur travail lui-même. Leurs analyses de l'aliénation du corps touchent surtout au corps politique – au sens où Hobbes le définit – et, accessoirement, aux diverses manières dont les tortures, tueries et multiples répressions sont perpétrées sur les corps des sujets par l'État postcolonial. De brillants propos, un brin moralisateurs, mettent en question la manière dont les États, multipliant à la fois ruses, dénégations et arrogances, s'infiltrent dans les subjectivités pour produire un type de citoyen postcolonial docile, fêlé, découragé et hystérique face à l'abîme qu'on dresse devant lui. Les corps y sont peints comme des objets prêts à obéir, de pures pâtes que les « egocrates » (pour utiliser ce mot à la suite de Claude Lefort) modèleront à leur guise, à leur vitesse et pour un marché dont ils ne maîtrisent pas que très peu les attendus. S'offre donc au lecteur *une scène* où les corps des sujets postcoloniaux, déjà martyrisés par une histoire coloniale dont ils n'ont pas encore tiré toutes les leçons et conséquences, subissent un lent martyre conduisant vers une déréliction qui paraît le seul horizon certain dans ce type d'analyse. La justification théorique de telles analyses s'appuie sur les vues de Michel Foucault. Peut-être faudrait-il revenir à Karl Marx et à Georg Simmel (1987: 484-485) pour analyser comment la généralisation de la *forme-marchandise*, avec l'*argent* comme égalisateur des corps dans cette nécessité qu'ils ont à se vendre, produit une méconnaissance et une illusion d'optique chez les analystes. Partons de ce constat: le chercheur (professeur, ou chercheur indépendant) qui pose la question du corps en la référant aux questions du pouvoir politique, aux problèmes des catégories esthétiques (le beau, le laid et le sublime!), aux analyses anthropologiques des symbolismes du corps et sur celui-ci, et à



l'action des biopouvoirs sur lui néglige aujourd'hui de parler du rapport entre le *corps du chercheur* – la fatigue physique et nerveuse qui l'habitent au nom du capital (symbolique et réel) – et le *processus de production du capital*. Le chercheur ne parle de la répression sur le corps par la politique que pour taire inconsciemment celle que le Capital exerce sur lui. L'universitaire a pitié et souffre de voir la déréliction des corps vendus dans les « magazines » : toute cette compassion n'est possible que parce qu'il réussit à faire abstraction de lui-même, il n'appartient pas à ce monde d'aliénation, ce qui lui permet en fait de l'analyser, de le disséquer froidement et honnêtement. Le constat de cette méconnaissance nous est inspiré par Marx. Celui-ci distingue dans la notion de valeur l'usage et l'échange. Quand la *valeur d'usage* d'un produit matériel ou symbolique entre dans les structures du travail salarié, elle se transforme en *valeur d'échange*. L'échange est rendu possible par l'argent. Ce dernier fait du produit du travail une marchandise appropriable, accumulable et surtout disponible à la vente. Mais il ne faut pas se méprendre sur la question de la marchandise. Celle-ci n'est pas qu'un objet matériel mais un *rapport social* de production. L'activité intellectuelle qui pose les questions sur l'État, les mises en discours et les corps, par exemple, se passe au sein des universités (lieu du salariat) qui ont des budgets, des politiques de salaire, de concurrence, de promotion et d'émulation, et qui, par le fait même, sont des lieux de circulation du Capital, du salaire, du profit et de la dépense de la force de travail. La marchandise s'y interpose – même si on ferme les yeux – d'abord par ce que l'enseignant, le chercheur *produit*, à savoir sa compétence. Ensuite, il se transforme lui-même en marchandise : ne l'évalue-t-on pas en termes de salaire?

Considérons le salaire dans ce qu'il a de plus abject à savoir que mon activité se change en marchandise et que je deviens moi-même, dans tout mon être, un objet vénal [...]. Dissoutes, en pures relations d'argent, toutes les institutions de l'ancienne société ont perdu leur auréole. Pareillement toutes les activités dites supérieures, spirituelles artistiques étant devenues des articles de commerce. (Marx, 1968 : 169).

Le processus de marchandisation de toutes les sphères de l'existence est devenu de plus en plus diversifié. Comment le corps du professeur, en tant que travailleur salarié, vit-il un rapport particulier à la répression dans ce processus de marchandisation? Comment la concurrence inévitable en régime de salariat, l'appât du gain, la volonté d'écraser les autres et l'angoisse de perdre son



travail, c'est-à-dire son rapport au salariat, conjugués aux multiples jeux de pouvoir soumettent le corps de l'intellectuel, comme on le nomme dans la division du travail, aux rythmes de travail indécents? Comment l'universitaire vit-il le rapport de son corps à la fatigue, à l'angoisse et aux multiples cupidités engendrées par les machines à produire des vedettes universitaires, articles de luxe prêts à la consommation?

Le rapport au corps de celui qui disserte dans un article (à propos du corps comme nous le faisons) ou devant un écran est de la méconnaissance. Par son corps, l'ascèse et la discipline qui lui sont imposés (et qu'il s'impose), le penseur postcolonial produit une double scène. Il vit sous le mode du *comme si*, et c'est justement là où il joue une farce tout en faisant comme s'il était dans une tragicomédie. Le penseur feint d'ignorer les déterminations économiques de son activité et joue le jeu de celui qui est autonome. Il fait comme s'il se donnait une loi, alors que celle-ci lui est donnée par la place qu'il occupe dans le procès de production. N'a-t-on jamais remarqué, au sein des universités et organismes de recherche, comment, lors des entretiens d'embauche, des barguignages des avancements en grade et titularisation, le pouvoir parodique des recruteurs (professeurs) se met en scène? Pouvoir parodique, car sa vérité est dans le salariat. Une fois le salaire ôté et les subversions mises de côté, on assiste à un véritable corps dépendant. Observons les *corps des examinateurs*, recruteurs et rapporteurs, remarquons comment le *regard* – cette arme ambiguë dont parlait Sartre – qui se veut neutre et distant influence et terrifie le candidat. Notons comment le rictus des commissures des *lèvres*, ou alors ce petit sourire situé à égale distance entre la suffisance et la compassion, et signalons enfin ce jeu des *sourcils* qu'on fronce – signe de méchanceté selon Érasme (2001 : 11-12) –, qu'on relève – marque d'arrogance, dit le même Érasme – ou qu'on abaisse, « ce qui indique(r)ait de mauvaises pensées » (*ibid.* : 12). Tous ces jeux avec le corps relèvent de la jouissance et de l'exhibition du pouvoir. Ce regard, ces lèvres et ces sourcils ne sont pas ceux des personnages de l'*État-spectacle* mais bien de l'*université-spectacle*. Toute scène, tout corps mis en scène dans un champ est en relation avec le hors-champ. Ce hors-champ qui conditionne ce visage neutre de l'examineur/du professeur est justement le *Capital*.

L'intellectuel [...] est coupé de la vie pratique : la répulsion qu'elle lui inspire l'a incité à se consacrer à ce qu'on appelle les choses



de l'esprit. Mais la vie pratique ne conditionne pas seulement sa propre existence, elle est le fondement du monde que son travail consiste à critiquer. S'il ne fait rien de la base, il table sur le vide [...] l'économie n'est pas une plaisanterie [...]. S'il évite d'avoir affaire à elle, il hypostasie son esprit pourtant formé au contact de la réalité économique [...] il en fait un absolu alors qu'il ne pourrait devenir cet esprit qu'en réfléchissant sur son propre état de dépendance. (Adorno, 1991 : 126).

Le fait de ne pas se poser la question du rapport de son propre corps physique à la production économique aide l'intellectuel à se réfugier dans cette idéologie qui consiste à se croire franc de toute idéologie. « L'isolement de l'esprit par rapport au *business* aide le *business* intellectuel à devenir une confortable idéologie. » (*Ibid.*)

Qu'est-ce que le beau pour un corps démarqué par la marchandisation? Qu'est-ce que voir, sentir et entendre quand l'image de son propre corps est fêlée par la tutelle de la circulation des marchandises? Que deviennent les fantasmes et autres investissements quand l'énergie qui meut un corps est empruntée à une instance (le Capital) qui fait tout ce qui est en son pouvoir pour avoir des corps aptes et disponibles? Qu'est-ce qu'une peau dont le moindre écart par rapport à la norme consacrée sera rattrapée par la valeur d'échange?

L'intellectuel qui regarde son corps comme libéré de l'aliénation ambiante en devenant un professionnel de la critique de l'État postcolonial ou de l'esclavage passé et du colonialisme, joue sur un fond de méconnaissance. Car le vrai enjeu se trouve dans la production, la circulation et l'appropriation du Capital symbolique ou matériel.

Corps morcelés, corps inutiles, corps séparés : le résiduel

La rationalité instrumentale, celle dénoncée par Max Horkheimer (1974) et Theodor W. Adorno (1984), procède par rentabilisation et par fonctionnalisation. Les êtres y sont considérés comme de pures instrumentalités. D'un être, seul son côté efficace est pris en considération. La rationalité instrumentale préforme le cadre qui accueille nos interrogations sur le corps en postcolonies. On ne parle que *du corps actuel*, disponible à la stylisation, à sa mise en scène et en discours. La réflexion sur le statut du corps n'a jamais excédé



la période de la vie. Qu'en est-il du cadavre en décomposition? Quelle réflexion le *thème général de la pourriture* peut-il offrir au catalogue de nos doléances sur les corps postcoloniaux? Quel est le rapport entre la pourriture et l'instrumentalisation du corps? La question de la pourriture, occultée dans nos interrogations sur le corps, relève d'un refoulement de nature métaphysique. On ne parlerait pas de la pourriture du corps pour ne pas avoir à réfléchir sur cette grande béance (d'autres pensent que c'est un passage!) qu'est la mort. Je ne me réfère pas à la pourriture pour ne pas avoir à regarder la mort qui est présumée dans un corps en décomposition. Il n'est pas sain de s'arrêter à la pourriture parce qu'elle indique *la décomposition d'une totalité*. Nos schèmes de pensées qui, longtemps, ont été nourris à la sève des pensées polies et des régimes totalitaires ont finalement gardé le goût de la totalité, du produit fini. Nous ne sommes que fort peu habitués à ajuster notre pensée à ce qui se décompose, risquant de par le fait même d'influencer notre pensée qui entamerait, elle aussi, un processus de décomposition. Notre pensée, cette belle totalité, aime à catégoriser ce qui est entier. Que peut-on dire d'un corps en décomposition? Peut-on disserter sur les marques corporelles pour y dégager une esthétique? Peut-on y voir une écriture de soi (pour reprendre ce terme foucauldien)? Rien de tout cela, la pourriture assume sa propre transition qu'aucun discours ne peut ni ne veut affronter ni assumer. Qu'en est-il du corps après la mort? Après avoir réfléchi sur l'anthropophagie, les rituels de la mort, l'anthropologue cédera la place aux psychanalystes et psychologues qui raconteront la fable brillante du « travail de deuil » et aux juristes qui nous instruiront sur la manière dont le cadavre deviendra une propriété, mais à vrai dire, on ne s'arrêtera pas à la pourriture. Les archéologues s'intéresseront aux os dans l'avenir, mais après le stade de la pourriture, lorsqu'elle aura disparu. Certaines cultures africaines semblent aussi redouter la pourriture. Le rite du « retournement » chez les Malgaches l'atteste. Au centre de Madagascar, on a l'habitude d'ouvrir périodiquement les tombeaux pour changer le linceul et laver le squelette qui sera promené dans les lieux qui ont été familiers au mort. Cette pratique est celle de la conjuration de la pourriture. Il se met en place lors de cette cérémonie un véritable déni de la mort et surtout de la pourriture: on lave les ossements. Les pratiques d'embaumement servent aussi à restituer la belle totalité corporelle et surtout à la préserver de la décomposition.



Le thème du corps pourri nous place au cœur des considérations politiques et anthropologiques. La pourriture interroge notre rapport au résidu, non pas les résiduels des objets récupérés par les services d'hygiène, mais cette région de notre être qui est non commercialisable et non instrumentalisée. Et à partir de là, le résidu que nous serions devenus défiera la rationalité instrumentale. Inappropriable et répugnante, la pourriture défie l'instinct de propriété, car personne ne veut l'avoir avec soi. La pourriture est un *reste* raison laquelle elle *sera laissée seule* sans acquéreur. Politiquement, la pourriture du corps nous introduit aux problématiques de la déchéance, de la chute et du haut et du bas, de l'attraction et de la répulsion, du désirable et du dégoûtant (donc une réflexion sur le goût!), du tout et de la partie, de la fragmentation et de la séparation (lire à cet égard Haret, 1999). Comment penser politiquement l'immanence de notre corps comme immonde? Cette question est hautement politique, car par la pourriture du corps comme déchet nous sommes renvoyés à la « trilogie du déchet: corps, ville, industrie » (Haret, 1999: 181). Sur le plan anthropologique, la pourriture nous incite à *penser le lien*. En ce lieu mouvant qu'est le corps pourrissant, nous voyons la désagrégation des liens musculaires, des liens entre les muscles et les os, entre la peau et la chair. Cette suite de déliaisons suggère une question: qu'en est-il du *lien* entre *la mémoire de la personne* pourrissante et ce reste du corps? Le *rapport* du *corps* au *souvenir* devient sur le plan anthropologique le lieu qui pointe du doigt l'historicité du pourrissement du corps. Quand un corps pourrit, il semble devenir anhistorique, il disparaît comme totalité et son histoire paraît s'arrêter peu avant le pourrissement, mais à vrai dire, cette histoire particulière rentre dans celle, générale, de la Nature. La dislocation du corps comme totalité fait rénover les liens brisés par certaines religions entre l'homme et la Nature: l'homme est *de* la Nature.

Non seulement après la mort, mais aussi peu après la naissance, nous voyons déjà l'apparition du résiduel: le *placenta*. Ce dernier est à la fois symbole de l'enveloppement et de la séparation. Quel est le statut de cette partie de nous-même? Le placenta appartient-il à la mère ou à l'enfant? La réponse à cette question nous montrera comment la rationalité instrumentale rattrape et récupère le résiduel. Alors que le placenta est considéré chez les Mvele du Sud-Cameroun comme le prolongement de la personne et appartient donc au nourrisson qui, dorénavant, ne mangera plus jamais les



fruits du palmier au-dessous duquel le placenta a été enseveli, le droit civil français le considère comme une *chose*. « Lorsque l'objet corporel n'est pas, ou n'est plus destiné à la personne, c'est-à-dire, quand il a perdu son lien d'attache, ou son affection réelle, le corps devient ou redevient chose » (Labbée, 1990: 270). Le placenta retombe, nous assurent les juristes, au rang de chose et, ayant perdu son attache avec l'homme, servira désormais à la composition des produits cosmétiques chargés, par la magie du fard et de la dissimulation, de transfigurer les surfaces humaines.

Corps transfigurés : l'administration, la nomination et la double scène

Le nom donne une forme et introduit entre le sujet et lui-même un espace de représentation, une scène où la transfiguration de soi se joue. La généalogie donne par l'état civil un nom. Selon les cultures, le nom peut ne rien signifier de spécifique – Diderot, par exemple! – ou alors indiquer le rang, la profession, l'appartenance, les exploits personnels ou les réminiscences des événements et personnages passés. Le nom d'une personne (De Gaulle) est souvent doublé, surchargé et animé (au sens premier de donner cet *anima*, cette âme, et ce mouvement) par celui du personnage (le grand Général). Cette métamorphose de la personne en personnage (en fonction) affecte non seulement le *rituel* qui accompagne toute nomination, mais aussi les *mécanismes symboliques de la maîtrise* de l'autre – nommer, c'est maîtriser en quelque sorte celui qui est nommé, plusieurs religions interdisant la nomination des divinités le savent –, et enfin le *statut du corps*. Que veut dire avoir un corps, quand celui-ci vit cette structure dualiste d'être à la fois celui d'une personne, d'une individualité et celui d'un personnage? Cette question introduit à celle de la fiction, de la séparation et de l'impossible recollage. Fiction, séparation et impossible recollage: nous sommes sous le régime de la double scène.

La fiction d'un double corps nous est racontée dans deux textes importants: celui de Blaise Pascal et celui d'Ernst Kantorowicz. Dans le « Premier discours sur la condition des Grands », Pascal raconte l'histoire d'une méprise qui donnera lieu à la théorie des deux corps:



Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi qui s'était perdu; et, ayant beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord, il ne savait pas quel parti prendre; mais il se résolut enfin de se prêter à sa bonne fortune [...] et il se laissa traiter de roi [...]. [Il] songeait, en même temps qu'il recevait ces respects, qu'il n'était pas ce roi que ce peuple cherchait et que ce royaume ne lui appartenait pas. Ainsi il avait une double pensée : l'une par laquelle il agissait en roi, l'autre par laquelle il reconnaissait son état véritable [...]. Ainsi tout le titre par lequel vous possédez votre bien n'est pas un titre de nature mais d'établissement humain. (Pascal, 1963 : 366).

Dans la construction de sa propre identité de roi, le corps de ce dernier, dans le geste, l'élocution et l'expression, vit une scission. Coupé entre le corps naufragé à la quête de la survie et le corps miraculé qui, autour d'une fiction perceptive et d'un malentendu, se transfigure en roi maniant la vie et la mort du peuple, le corps devient une scène. Il a été nommé roi, et de par le fait même, se tissent des constellations, autour de ce nom, constituées par la *méconnaissance* (par le peuple de la vraie identité de ce roi), par le *faire croire* (il fait accepter qu'il est roi) et par les *simulacres* et *simulations* (son corps comme roi *simule* et son corps comme naufragé devient un simulacre). Louis Marin, qui a longtemps réfléchi – avec des présupposés que nous ne partageons pas – sur ce discours de Pascal, pointe du doigt le fait que dans cette histoire, il y a d'un bout à l'autre de la dénégation :

Je ne suis pas celui que les autres croient que je suis, je ne suis pas ce que je suis pour les autres. Je ne suis que ce que je ne suis pas et je ne peux pas le dire, le répéter à moi-même seulement, que parce que je suis le maître, le roi que je ne suis pas, posé tels par les autres. (Marin, 1978 : 143).

Le corps se transfigure ainsi dans le quiproquo de la nomination.

Le deuxième récit est celui de la théorie des deux corps du roi de Kantorowicz. Celui-ci montre que l'apparition de la notion de « corps politique » est inséparable d'une fiction qui, à la fois, divise et unit le roi. Ce dernier a un corps double : un corps naturel et un corps politique. Le corps naturel est mortel, sujet aux passions, et l'autre est un corps immortel. Le montage de cette fiction juridique a permis de poser trois séries d'actes. D'abord, la fiction a permis juridiquement d'exécuter Charles Stuart pour haute trahison sans nuire aucunement au corps politique immortel du souverain qu'il



était. Car ce qui était exécuté, c'était bien son corps mortel/charnel. Ensuite, au nom de cette fiction, Georges III a été « obligé d'aller demander au parlement la permission de détenir une terre en tant que particulier et non en tant que roi, puisque des droits qui n'étaient refusés à aucun sujet de sa Majesté lui étaient refusés à lui » (Kantorowicz, 1989: 18). Enfin, les « deux corps » du roi aideront les juristes de la couronne britannique qui voulaient savoir s'il fallait accorder une valeur à un document signé par un enfant. Édouard VI d'Angleterre avait consenti un bail sur les terres du duché de Lancaster alors qu'il était mineur. À sa mort, ce bail fit l'objet d'un procès: fallait-il donner quelque crédibilité au bail consenti par un enfant, fût-il roi? On répondra que le roi a en lui deux corps unis (le corps naturel et le corps politique) et que le premier se trouve en quelque sorte transformé par le second. Cette fiction du double introduit dans le corps du roi une structure schizoïde.

Cette structure dualiste des corps du roi naufragé et de celui qui réalise l'union mystique entre l'éternité du corps politique et la précarité du corps individuel se retrouve aujourd'hui dans l'*acte de nomination* administrativo-politique. « Il a été nommé... », « je suis nommé ceci ou cela », « on vous nomme... ». Ces simples paroles ajoutent au corps une duplicité et une structure schizoïde. On est scié entre la dignité conférée par la nomination et le statut normal de simple et respectable personne. Une fois nommé par un décret ou un arrêté, le sujet change d'attitude et de rythme. Une histoire de ce changement mériterait d'être écrite en postcolonie. Comment, dans les personnages des romans francophones, le personnage de « l'évolué » ou de « l'interprète colonial » vivait-il et négociait-il à l'intérieur de ce double corps? Quand, gonflé des titres que lui donnent ses emblèmes et surtout mû par la parole démarquante (l'acte administratif de nommer à un poste démarque l'individu du commun), le corps revêt un uniforme, il vit dans cette coupure où le *moi réel* est sans doute en *retrait* et en *retard* par rapport au moi emprunté. Un professeur, un avocat, un magistrat ou un étudiant diplômé en toge, un officier en képi et épaulettes, un cardinal en *Capa Magna* et un médecin en blouse, doivent avoir la dignité (pour les magistrats et professeurs), la *sévérité* (elle concerne l'officier), la *lenteur du geste* et la *componction dans l'élocution* (le lot des cardinaux) et surtout la *gravité* (celle du bloc opératoire) liées à leurs fonctions. La nomination change un corps qui jouera à cache-cache avec lui-même, car avec les titres et l'emphase des distinctions, le corps sera toujours ailleurs que là où l'on croit qu'il est. Comme les



deux corps du roi sont réunis en un seul grâce à une *fiction*, les deux corps de celui à qui les institutions ont donné l'*onction du titre* sont aussi réunis dans une seule personne grâce à une *fiction* qui est montée par ce que Foucault appelle les « techniques de soi ».

Passant de l'analyse du corps comme objet-cible du pouvoir à l'âge classique (Foucault, 1975 : 138), en passant par le châtimement et l'enfermement des corps au dix-huitième siècle, pour aboutir à la rationalisation et à la rentabilisation qui disposent les corps à la docilité, Foucault introduit la question du souci de soi. Le sujet préformé par la discipline va appliquer celle-ci sur lui-même en adoptant un certain type d'ascétisme et d'impassibilité. Toutes ces techniques de maîtrise du corps produisent – pour Foucault, le pouvoir n'est pas que ce qui interdit, c'est aussi ce qui produit – un type particulier de subjectivité. La personne nommée à un poste important s'impose souvent un ascétisme qui est visible par sa soumission à la boulimie du travail et au sacerdoce du *don de soi* pour le « travail bien fait » ou pour « le travail bien fini ». Cette personne, en principe, se contrôle et adopte le ton « professionnel », c'est-à-dire faussement impassible et dénué de passions. Le corps, une fois scié entre le masque de la nomination et le moi réel, va donc s'imposer une répression qui se traduit chez les sujets jouisseurs du pouvoir par le fantasme de la suspicion. Un sujet nommé et promu vit souvent une paranoïa en présumant de l'envie et de la jalousie chez les autres. En transformant son corps en *corps désiré*, il s'impose une répression, car dans les bureaucraties

les appels à la décontraction [...] et la diffusion des nouvelles techniques de rapports sociaux au sein des administrations [...] ne sauraient abolir ceci : la nécessité pour chacun, dans une organisation de *faire corps avec sa fonction* [...] [ce qui] suppose un montage très compliqué (Legendre, 1982 : 135).

Faire corps avec sa fonction, le corps promu ne cessera de courir à la recherche d'une telle coïncidence.

Ce corps qui devient un corps désiré – par le miracle de la nomination – donne un gain au sujet, mais aussitôt suivi d'une perte. « Selon la technique juridique, quelque chose du nom se perd sous l'effet de la nomination à une fonction. C'est précisément là que la fiction opère, au joint du nom, puisqu'il s'agit de devenir un Autre sans délirer. » (*Ibid.* : 140). Cette perte se poursuivra par une errance. Le corps qui vient de jouir d'un titre non seulement s'inscrit



sur la liste d'aptitude au désir et au recollage des morceaux du moi, mais aussi s'impliquera dans les effets de miroir. Ce rapport entre miroir, fonction et corps physique est analysé par Pierre Legendre à travers la *métamorphose du corps* de celui qui vient de passer le concours de l'ÉNA (École nationale d'administration en France) :

L'ÉNA est une pépinière du pouvoir, elle fabrique des produits semi-finis. [...] L'État jardiner sélectionne des plants. L'École se charge de les repiquer dans l'administration active sur le modèle de l'église ou de l'armée [...]. Là [...] l'Énarque va s'implanter [...]. Être admis au concours, qu'est-ce que cela veut dire? Le candidat change de peau. Ayant franchi les obstacles, il se voit et voit le monde autrement. Il va travailler à ressembler. Mais ressembler à qui? (Legendre, 1999 : 43)

Travailler à ressembler à ce que le miroir social nous propose, tel est le statut de ce corps soumis à la tyrannie de l'identification. Double scène donc : celle qui constitue le corps biologique et celle qui tisse les fibres de la fiction. Les deux scènes se télescopent et maintiennent ouverte la déchirure d'un corps sans cesse sollicité à l'ouverture à son milieu.

Corps et « chair » : la question du rapport à l'*Umwelt*

Merleau-Ponty, qui se méfiait de l'étanchéité des dualismes, nous offre une conception du corps comme ce qui, étant toujours relié, ne peut se concevoir et être appréhendé que dans son imbrication dans le monde environnant. Le corps est ce qui touche à l'étendu, il jouxte et est connexion : « le corps est non seulement chose, mais rapport à un *Umwelt* » (Merleau-Ponty, 1994 : 270). Il n'y a pas d'un côté le corps, et de l'autre, le milieu environnant qui s'opposeraient ; les deux instances se distinguent et se produisent réciproquement. Le corps se caractérise par son ouverture au monde. Entre mon corps et le monde, il y a *entrelacs*, et c'est cette coprésence qui rend très idéaliste et réductrice une conception d'un corps qui sera délié de son environnement. « Les choses coexistent dans l'espace parce qu'elles sont présentes au sujet percevant » (Merleau-Ponty, 1964 : 318). Il y a dans cette perspective de Merleau-Ponty une identité ontologique entre le voyant qu'est notre corps et le visible. Pourquoi cela? Tout simplement parce que le corps sentant, souffrant, percevant et philosophant et l'environnement font partie de « la chair du monde ». Deux faces d'une même médaille (le



corps du sujet est le *verso* et le visible autour de lui est le *recto*): le *verso* n'est pas le *recto*, mais rien de ce qui se passe dans le *verso* n'est indifférent au *recto*. Tout en étant distincts, l'un *participe de l'autre*. Comment, en postcolonie, arrive-t-on à penser le corps sans penser par le même mouvement à l'environnement? Souvent la réflexion s'occupe soit *du corps* (son union avec l'âme, ses procédés de symbolisation, son esthétisation, sa politisation), soit *de l'environnement* (sa pollution, ses problèmes esthétiques, son rapport aux forces tellurgiques). Mais, il manque une approche du corps comme « chair du monde ».

La question de l'environnement implique d'une part l'urgence de repenser, à travers le corps, la possibilité d'une philosophie de la nature en Afrique, et d'autre part la nécessité d'examiner la question de la transmission. S'agissant de cet autre pan de la « chair du monde » qu'est la nature, au lieu de l'analyser en Afrique en se rabattant sur les cosmogonies et autres mystères, ou bien en l'enfermant dans le cercle sujet/objet, il est plutôt question de voir comment le *corps du sujet* et la *nature* co-naissent. Ils naissent l'un à l'autre et, dans cette *co-naissance*, nous rencontrons à la fois distance et proximité. Proximité de substance, le corps vient *de* la nature, mais le corps n'est pas que nature, d'où sa distance d'avec elle. Dans les discours sur les philosophies africaines, la longue histoire de cette *co-naissance* n'a pas encore été écrite. En ce qui concerne la transmission, le corps, cette partie de la « chair du monde » peut se concevoir comme une « interface » : « interface entre nous et les autres, entre nous et l'image que nous voulons donner de ce que nous sommes » (Chazal, 2002 : 17) et, pourrait-on ajouter, entre notre génération et les générations futures. Le grand défi qui surgit dans la pensée politique contemporaine est de savoir, avec le carcan des philosophies du contrat, si une telle transmission obéit aux critères de réciprocité.

Conclusion : corps et horizon

Par la politique, la psychologie, l'esthétique, la religion et l'anthropologie, le corps a été pris en charge par diverses métaphores et concepts connexes. De tissu sur lequel divers pouvoirs viennent s'essayer au tissage, au marquage et au raccommodage, jusqu'à la célébration de sa vigueur, de sa transcendance et des divers



liens qu'il tisse, en passant par le *carrefour d'énergies* (libido) qu'il devient dès lors qu'on le met entre les jeux de la conscience et les ruses de l'inconscient, le corps est en fait demeuré l'énigme par excellence: « Le corps semble aller de soi mais rien finalement n'est plus insaisissable. Il n'est pas une donnée indiscutable mais l'effet d'une construction sociale et culturelle » (Lebreton, 2003: 14). Dénudé ou déguisé, effacé ou mutilé, rajeuni ou raffermi (par les chirurgies ou le sport), attrayant ou dégoûtant, le corps nous achemine vers le langage.

Le corps est en effet englobé [...] dans cette marée de commentaires divers. Il se trouve intégré par le jeu de l'interprétation systématique, à la rassurante structure bi-polaire du signe [...] dont il ne constitue que l'un des pôles. Réciproquement, il fonde la vérité du discours. En effet, faire du corps la métaphore d'un sens, d'un discours permet de nier une hétérogénéité possible entre le corps et le discours [...] comme la vérité ultime du corps (Deneys-Tunney, 1992: 108).

À son tour, le langage nous tourne vers la question de l'horizon. Comment articuler la situation du corps avec celle de l'horizon en postcolonie? Quels sont les divers reflets des miroirs qui donnent des simulacres de corps en postcolonies? Peut-être que l'importance du corps et de sa dignité une fois entrées dans le cycle de la répétition couvent un autre travers de notre modernité, à savoir le goût pour la « pensée avocate » qui aime à se défendre, comme le disait Adorno (1991: 68). On défend le corps, on se défend du corps, on veut le valoriser: « le corps sert à tout. Le valoriser aujourd'hui comme l'unique lieu positif d'une identité et d'une culture, serait encore renouer avec le vieux piège de l'inversion des contraires, où les rôles changent et les scénarios demeurent » (Gnesotto, 1979: 156)... Peut-être faudrait-il renouer avec la question de l'*économie politique* et prendre au sérieux moins nos discours et corpus policés que le *travail salarié*, l'une des conditions de notre discours sur le corps.

Jean-Godefroy Bidima est professeur, titulaire de la Chaire Yvonne-Arnoult en francophonie à Tulane University (en Nouvelle-Orléans) et directeur de programme au Collège international de philosophie de Paris. Il est l'auteur de *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la Docta spes africana* (Publications de la Sorbonne, 1993) et de plusieurs articles dont « La nature en Afrique: trajets et projets », dans *Africa e Mediterraneo* (2005); « Internet et le monde académique africain », dans *Diogène* (2005); « Droits et colonisations en Louisiane: rencontres, interprétations et défis », dans *Droit et colonisation* (2005); « Éthique médicale en Afrique: qualité de la recherche et relation de sollicitude », dans *Éthique de la recherche et les soins dans les pays en développement* (2005).



Doublures, restes et rapports : les corps entre méconnaissances et mises 199

Références

ADORNO, Theodor W. (1991). *Minima Moralia*, Paris, Payot.

-- (1984). *Modèles critiques*, Paris, Payot.

CHAZAL, Gérard (2002). *Interfaces, Enquêtes sur les mondes intermédiaires*, Seyssel, Éditions Vallon.

DENEYS-TUNNEY, Anne (1992). *Écritures du corps de Descartes à Laclos*, Paris, PUF.

ÉRASME (2001; 1530). *Traité de civilité puérile*, Paris, Éditions des Mille et une nuits.

FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

GNESOTTO, Nicole (1979). « L'imaginaire féministe », *Esprit*, n^{os} 9-10 : 152-161.

HARET, Cyrille (1999). « Le déchet : une horloge chaotique », dans Jean Claude BEAUNE (dir.), *Le déchet, le rien, le rebut, le rien*, Seyssel, Éditions Champ Vallon.

HORKHEIMER, Max (1974). *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard.

KANTOROWICZ, Ernst (1989). *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard.

LABBÉE, Xavier (1990). *Condition juridique du corps humain avant la naissance et après la mort*, Lille, Presses universitaires de Lille.

LEBRETON, David (2003). *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.

LEGENDRE, Pierre (1999). *Miroir d'une nation. École nationale d'administration*, Paris, Éditions des mille et une nuits.

-- (1982). *Paroles poétiques échappées du texte : leçons sur la communication industrielle*, Paris, Seuil.

LUNEAU, Michel (1999). *La légende du corps*, Paris, Éditions François Bourin.

MARIN, Louis (1978). *Le récit est un piège*, Paris, Éditions de Minuit.

MARX, Karl (1968). « Salaire », dans *Œuvres, Économie II*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade ».

MERLEAU-PONTY, Maurice (1994). *La Nature, Notes, Cours du Collège de France*, Paris, Seuil.

-- (1964). *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.

-- (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

PASCAL, Blaise (1963; 1670). Trois discours sur la condition des Grands, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil.

SARTRE, Jean-Paul (1976). *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.

SIMMEL, Georg (1987). *La philosophie de l'argent*, Paris, PUF.

